

المؤسسة الدينية بين سلطتي الديني والسياسي: بحث في تشكّل مؤسسة التشريع في الإسلام



فيصل شلّوف
باحث تونسي

مؤمنهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

المؤسسة الدينية بين سلطتي الديني والسياسي: بحث في تشكّل مؤسسة التشريع في الإسلام¹

1- نص المداخلة التي قُدمت في الندوة العلمية الدولية «المؤسسة الدينية في الإسلام... أي دور؟» التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث بتونس العاصمة يومي 29 و30 نوفمبر 2014.

الملخص:

مع اختلاف تمثّل المسلمين لمضامين النصّ الإلهي ظهرت المذاهب الفقهيّة وتنوّعت الفهوم واختلفت طرق استنباط الأحكام، في علاقة بمتطلبات الواقع، فكان ظهور «مؤسسة التشريع في الإسلام» مرتبطاً بمسألة السلطة بمفهومها الديني والسياسي، ولعلّ ذلك ما أكسبها طابعاً إشكالياً، أسبابه: مرجعيّة، تتمثّل في أنّ السلطة الدينيّة لا يمكن أن تعرّف إلّا من خلال مصدرها الإلهي، وعملية تتمثّل في كيفية اكتساب تلك السلطة وجودها في حياة المسلمين، وفي ذلك تساؤل عن الآليات التي يمكن أن ينتقل عن طريقها الغيبي إلى دنيوي، من خلال استنباط الأحكام وتطبيقها، وعن المؤثرات المختلفة التي تتدخل في إنتاج الصورة العامّة لـ «مؤسسة التشريع في الإسلام» من داخل سلطتيّ الديني والسياسي.

مقدمة:

يفترض البحث في نماذج التشكل الأولى للمؤسسة الدينية في الإسلام شكلاً ضمناً لنوع العلاقة التي تجمع الديني بالسياسي، تلك العلاقة التي مثلت منذ بدايات الإسلام مدار اهتمام عملي تطوّر فيما بعد ليأخذ أبعاداً نظرية تنطلق من اعتبار المؤسسة الدينية مفهوماً متحرّكاً في علاقة مباشرة بواقع المسلمين. ولئن كانت المؤسسة الدينية تتشكل في الواقع وتأخذ حيّزاً للفعل في المجتمع حسب نوع العلاقة التي تربطها بـ «الجماعة» والتي لا تخلو في عمومها من سلطوية، فإنّ الأصل فيها الرجوع إلى المتصور الأول (الدافع) الذي يتمحور حول فكرة التأسيس للعقيدة في إطار تفاعلي يجتمع فيه المعطى الإيماني الإلهي، المتمثل في الرسالة السماوية، مع المعطى الدنيوي الإنساني المتمثل في كميّات التماهي مع تلك الرسالة.

ولعلّ النظر إلى تكوّن المؤسسة الدينية من هذا الجانب يحيلنا على أهميّتها لا من حيث وجودها في المجتمع الإسلامي والدور الذي تضطلع به فحسب، بل أيضاً، من حيث الغايات الكامنة وراءها والتي عرفت تناقضات عديدة حسب اختلاف الزمان والمكان، ولعلّ ذلك ما أضفى عليها بعداً وظيفياً براغماتياً مختلف باختلاف توازنات السلطة، وقد انطوى مفهوم السلطة على أشكال عديدة من التوافق حيناً والصراع حيناً آخر، ولم تكن المؤسسة الدينية في النهاية بمنأى عن التجاذب والتوظيف السياسي.

I- المؤسسة الدينية، المفهوم والمجال:

1- المؤسسة الدينية ومفهوم السلطة:

ارتبط مفهوم المؤسسة الدينية في الإسلام منذ الفترة الأولى التي تلت زمن النبوة، بمسألة السلطة، بمفهومها الديني والسياسي، ولعلّ ذلك ما أكسبها طابعاً إشكالياً، يمكن حصر أسبابه في سببين: الأول مرجعيّ: يتمثل في أنّ السلطة الدينية لا يمكن أن تعرّف إلا من خلال مصدرها الإلهي، أما السبب الثاني فعليّ: ويتمثل في كيفية اكتساب تلك السلطة ذات المرجعية الإلهية وجودها في الواقع المباشر للمسلمين⁽¹⁾، وفي ذلك تساؤل عن الآليات التي يمكن أن ينتقل عن طريقها الغيبي إلى دنيوي، من خلال استنباط الأحكام من النصّ الديني وتطبيقها في الواقع. وبالتالي تحويل الإرادة الإلهية إلى سلطة مؤسسية (إنسانية) مع ضمان طابعها الإلهي، ليتدخل بعد ذلك مجال السلطة السياسية في تحديد ملامح المؤسسة الدينية واستقطابها وتوجيهها.

فالتغلب على ذلك الطابع الإشكالي يكمن في الإقرار بأنّ سلطة الإلهي هي فكرة مجردة، ولا يمكن أن تتحقق دون الإنسان، وأنّ تدخل الإنسان في تلك السلطة لا يمكن أن يفضي إلى التنازع في شأنها، لأنّ

1- GARDET Louis, L'islam. Religion et communauté, p. 281

مصدرها يبقى إلهياً، ويعبر عنه النص. فالسلطة الدينية هي فكرة في أساسها، لكنها تنجز من خلال مجموعة من الأفعال التي تؤسس لها في الواقع. لذلك فالمؤسسة الدينية هي نتاج لفكرة السلطة والنّفوذ، وهي طرف في أفعال السلطة (سلطة العقيدة، الامتثال للإله، الأوامر والنّواهي، الحلال والحرام...) وهي في الوقت نفسه في صراع دائم ومتواصل ضدّ أنماط أخرى من السلطة (سلطة الواقع الإنساني وإكراهات التّعاش والسلطة السّياسة...)، لذلك فهي تنطلق من مبادئ فرض النّفوذ الغيبي/الإلهي في الواقع الإنساني، وتسعى إلى امتلاك القدرة على التّصرّف في مجالها الخاص الذي يمكّنها من ممارسة السلطة بشكليها: الرّوحي (المسلّط على الجماعة المؤمنة من خلال التّدخل في تنظيم أحوال معادهم وحياتهم الآخرة)، والمادّي (المسلّط على الناس في تنظيم أحوال معاشهم وحياتهم الدنيا)، ولعل ذلك ما يجعل من شخصيّة الفقيه - مثلاً - باعتباره جزءاً من مؤسسة دينيّة هي مؤسسة التشريع، «الشّخصيّة المحوريّة في الإسلام، حتّى أنّ مكانة رجل الدّين في الدّيانة المسيحيّة تبدو، من حيث الأهميّة، في مرتبة ثانويّة إذا ما قارناها بمكانة الفقيه في الإسلام»⁽²⁾، فالفقهاء هم الذين كانوا يضطلعون بتقديم تفسير «رسمي» للإرادة الإلهيّة بعد وفاة الرّسول، وهم الذين تولّوا ثلاث وظائف مهمّة في الإسلام وهي: أولاً، بسط العبادة والمعرفة بين المؤمنين، وثانياً تولّي مهمّة الإفتاء في القضايا المستجدة، وثالثاً تولّي مهمّة التنظيم القانوني لحياة المؤمن من خلال جهاز القضاء⁽³⁾، وذلك ما جعل من مؤسسة التشريع وعاءً للسلطة ومصدرًا مهمًا من مصادرها الرّوحية (النّص الإلهي) والعملية (الواقع الإنساني).

ولعلّ هذا التعلّق بفكرة السلطة لا يُختزل في شكل خاص من أشكال المؤسسة الدينية ومن تمظهراتها في الواقع اليومي للمسلمين، بقدر ما ينسحب على أشكالها المختلفة من خلال مؤسسة التّعبد (المسجد والجامع) ومؤسسة التنظيم الأخلاقي للمجتمع (الحسبة وهيأة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر) ومؤسسة التنظيم الاقتصادي (الزكاة والأوقاف) ... إلى غير ذلك من أنماط تشكل المؤسسة الدينية في المجتمع الإسلامي. ذلك أنّ الاعتبار الذي يذهب إلى أنّ الأصل في المؤسسة الدينية هو فكرة السلطة، إنّما يعود إلى طبيعة التشكّل التي تنطلق من مفاهيم إيمانيّة رويّة، لتتصهر فيما بعد مع الواقع الذي يواجهها وتتعامل معه حسب متطلّباته وإكراهاته، وتعمل في النّهاية على توجيهه والسيطرة عليه، فالسلطة من هذا الجانب هي «سلطة بالمعنى المجرّد - تختلف عن وسائل الإكراه المادّي والقوّة والعنف - وإنّما هي تعني الحق في فرض الطّاعة باسم القيم والمبدأ المشترك من قبل الخاضعين له»⁽⁴⁾. ويظهر دور النّص القرآني، في ذلك كلّه، على أنّه الأساس الإلهي السّائد لتلك السلطة (في بعدها الدّيني) والذي تلجأ إليه المؤسسة الدينية لفرض وجودها، أو لتبريره انطلاقاً من شرعنة خطابها أو أفعالها، وهي بذلك تنجز ضرباً من «التخفي» بالنّص؛ فلا هي

2- GRANDIN Nicole, GABORIEAU Marc, édés., Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman, p9

3- Marc GABORIEAU, Malika ZEGHAL. Autorités Religieuses En Islam, P6

4- HARDY Peter, «The Authority of Muslim Kings in Mediaeval India», pp. 42-43.

بالضرورة سلطة النص ولا هي منفصلة عنه، لأن وجودها وصفتها لا معنى لهما في معزل عن النص الديني المؤسس.

وينسحب ذلك على جل أشكال المؤسسة الدينية في الإسلام، فلا يمكن فصلها جميعاً عن النص باعتباره السند المطلق الذي تقوم عليه، على الرغم من اختلاف درجات التعلق به، فالحقيقة أن مؤسسة المسجد أو مؤسسة الإفتاء أو مؤسسة الحسبة أو مؤسسة القضاء... أو غيرها، تحتكم كلها إلى سلطة مؤسسة التشريع التي يمكن وصفها بـ «المرجعية»، فهي تتوسط (تحوّل) بين تلك المؤسسات الدينية وبين النص، وعلى الرغم من أن هذه المؤسسة المرجعية لا تختلف في بنيتها العامة وفي رهانات (les enjeux) تعاملها مع النص عن باقي المؤسسات الدينية الأخرى، إلا أنها تبدو الأكثر محايدة له، ذلك أن مؤسسة التشريع تقوم على استنباط الأحكام من النص الإلهي المفارق، وتحويلها من مستوى الغيبي إلى مستوى الدنيوي، أي إلى أوامر ونواهي موجهة إلى الإنسان لتنظيم معاشه ومعاذه، وتختلف تلك الأحكام والنواهي باختلاف الفهم الإنساني للنص وغايات تعامله معه، وطرق تمثله له، وكان ذلك بمثابة الدافع لمأسسة تلك الأحكام والأوامر والنواهي في إطار مدارس فقهية بعينها، استناداً إلى ما تجمع عليه وما تختلف فيه.

فمع اختلاف التمثيل الإنساني لمضامين النص الإلهي ظهرت المذاهب الفقهية وتنوّعت الفهوم واختلفت طرق استنباط الأحكام، وظهرت المذاهب الكلامية واشتدّ الصراع حول العديد من المسائل، وتوزّعت بالتالي السلطة الدينية بين تلك الاختلافات، وانقسمت ممّا يعني أنه لم تكن توجد سلطة دينية واحدة تمثل إرادة الله. ولعل الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة كان دافعه الرغبة في احتكار تمثيل تلك الإرادة، وبالتالي الرغبة في مأسستها حتى تحافظ على التماسك والوحدة والقوة.

من هنا بدأت تتشكل الملامح الأولى لمفهوم المؤسسة الدينية في الإسلام، باعتباره مفهوماً جامعاً، يمثل وحدة الإرادة الإلهية في الدنيا، أولاً، ثم إنه يعمل على حفظ تلك الإرادة لتتواصل كما هي بمرور الزمن، ثانياً. فالدافع نحو ظهور مؤسسة التشريع في الإسلام هو الإجابة على سؤال المصير، وإلى ما يمكن أن يؤول إليه الإسلام مع الأجيال اللاحقة التي تتباعد شيئاً فشيئاً عن فترة النبوة، ما يجعلها غير قادرة على استيعاب دلالات النص وفهم أبعاده، ولذلك ارتباط وشيخ بالقناعة التي سادت لدى المسلمين بعد وفاة الرسول وختم النبوة، والتي مفادها صفاء المقاصد الأولى التي تضمّنتها مرحلة الوحي، ولم تختلط فيها الأفهام بعد، ولم تتداخل فيها الرؤى والأهواء والغايات الإنسانية.

وقد تولّى الفقهاء دور الوساطة بين النص الديني وواقع المسلمين، وهو دور شبيه في جوانب منه بالدور الذي اضطلعت به المؤسسة الكنسية في الديانة المسيحية، خاصة ما يهمّ المال السلطوي الذي نتج عن احتكار الوساطة بين الغيبي والدنيوي، والذي عبّر عنه تيلار J.-M.R. Tillard بقوله: «يجب علينا أولاً تبديد سوء الفهم الذي ارتبط منذ العصور الوسطى في دغمائية صريحة بمسألة وساطة الكنيسة بين

الإنسان والإله؛ فعندما نتحدث عن السلطة في الكنيسة، في معظم الحالات، تأتي إلى الذهن على شكل السلطة الهرمية الأساسية والأكثر شيوعاً، وتكون بمثابة الشكل المرئي والتاريخي لقرارات الإله التي تمرر إلى الإنسان عن طريق رجال الكنيسة، وهو ما أنتج في النهاية سلطة «المؤسسة الرهبانية» >institution monastique هذه السلطة التي يصنعها «قادة الكنيسة ورعاتها». وقد ساهم ذلك في طاعة كهنوتية لرجال الدين «l'obéissance du prêtre»⁽⁵⁾، فجوانب الشبه بين ما أفضى إليه دور الكنيسة في الديانة المسيحية، والدور الذي لعبته مؤسسة التشريع في الإسلام، تكمن في دور الوساطة بين الإلهي والإنساني، وفي ذلك التحوّل باتجاه تكريس السلطة الدينية مؤسسياً، وفرضها على أرض الواقع بسند النصّ وبالإحالة والاجتهاد. ولئن كانت تلك السلطة في المسيحية بيد رجال الدين ونازعهم فيها، بعد ذلك، الساسة على مدى تاريخ طويل من الصراع، أفضى في النهاية إلى انكفاء سلطة الكنيسة، وانحسار مجالها، فإنها في الإسلام قد امتدت إليها أيدي الفقهاء، من خلال استحواذهم على النصّ، واستنباط التشريع منه. وكان من نتائج ذلك هالة القداسة التي أضفاها المسلمون على الماضي، وعلى المنظومة الأصولية التي ارتفعت ومثّلتها إلى مرتبة المقدّس، وغدا التفكير في تجاوز الخطاب الفقهي من باب اللاّ مفكّر فيه، وغدت الاختلافات حدوداً يصعب جسرهما، بالنظر إلى المجال الذي تتحرّك في إطاره مؤسسة التشريع والذي يتقاطع مع أنماط السلطة الأخرى أو يتحد معها.

2- تحديد مجال مؤسسة التشريع:

يتقاطع تحديد مجال مؤسسة التشريع، وجوباً، مع السياسي، ذلك أنّه «لا يوجد فصل واضح لا لبس فيه في الإسلام بين مجال الرّوحي (sphère spirituelle) ومجال الزّماني (sphère temporelle)»⁽⁶⁾، كما هو الشأن بالنسبة إلى الكنيسة في الديانة المسيحية، ولئن يبدو في ذلك إحياء بإمكانية أن تتخلّص المؤسسة الدينية في الإسلام من التقيّد بدور ملزم لا تتعدّاه إلى غيره، فإنّ الملاحظ بخصوص مؤسسة التشريع أنّها لم تعمل على تجاوز دورها «الخاص» الذي تمارس من خلاله سلطة دينيّة فعليّة على الأفراد والجماعات، إلى افتكاك دور سياسي، يمكنها من التحرك في مجال السياسي تحت صفة الديني، ويمكنها حينئذ من احتواء السياسي وصهره في إطار الديني.

لعلّ ذلك ما يجعل اهتمام الفقهاء بالسياسة يتسم بأمرين اثنين؛ أولهما أنّه اهتمام لاحق بطبيعته عن أي فعل سياسي في الواقع، لأنّ السياسي محكوم بواقع متغيّر ومتقلب ومتداخل، لا ينسجم بالضرورة مع رغبة الفقهاء في احتوائه أو توجيهه وفق مقاصد النصّ وأحكامه. وثانيهما أنّ الفقه إذ يهتم بالسياسة فإنّه قائم على العودة المتواصلة إلى النصّ المتقدّم زمنياً، وهو بطبيعته محكوم به وواقع تحت سلطته. ولعلّ أثر ذلك يبدو جلياً في كمّ الاهتمام الذي أولاه الفقهاء السّنة للمسائل السياسيّة في مدوّناتهم الفقهيّة.

5- J.-M.R. Tillard. L'obéissance religieuse, mystère de communum, P. 377

6- Gardet, 2002, p. 280

فأول ما يسترعي الانتباه بخصوص مؤسسة التشريع في الإسلام هو قلة اهتمامها بقضايا السياسة في مقابل اهتمامها ببقية المسائل الأخرى (فقه العبادات وفقه المعاملات)، فقد اكتفى أغلب الفقهاء بما يدونونه في مصنفاتهم التي تشمل كل أبواب الفقه وغالبًا ما تكون المسائل السياسية متناثرة بين هذه الأبواب، ولم تحظ المسائل السياسية بتخصيص التصنيف فيها، فكانت مفردات المسائل السياسية ترد ضمن الأحكام العامة للإسلام، فنجد أحكام الجهاد والحرب وأهل الذمة إلى جانب أحكام الحج والجمعة والحدود، ثم تطوّر اهتمام الفقهاء، وتناولوا قضايا المعاملات، مثلما هو شأن كتاب الخراج لأبي يوسف القاضي (ت 182هـ) وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي (ت 204هـ)، وقد تواصل مع ذلك الخوض في المسائل السياسية متداخلًا مع كل تلك المسائل من حيث المفهوم والشكل، ومتأخرًا عنها من حيث الترتيب في مدوناتهم، فعلى الرغم من أن مباحث السياسة كانت تعدّ من الفروع وليست من الأصول في نظر كل فرق الإسلام⁽⁷⁾ فإنهم كانوا يوردونها في نهاية كتب الأصول وقبل الانتقال إلى كتب الفروع، لذلك كان اهتمام المتكلمين بالمسائل السياسية يفوق اهتمام الفقهاء في مواضع عديدة مثلما كان الأمر من اهتمام أبي بكر الباقلاني (403هـ / 1013م) وعبد القاهر البغدادي (429هـ / 1037م) بموضوع إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان.

وهكذا يمكن القول إنّ مجال مؤسسة التشريع في الإسلام قد تحدّد منذ فترات التشكّل الأولى⁽⁸⁾ خارج إطار السلطة السياسية، فلم يكن اهتمام الفقهاء السنّة بالمسائل السياسية يبلغ إلى درجة القبول بانصهار الديني في بوتقة السياسي، ولا يبلغ من جهة أخرى حدّ استحواذ الديني على السياسي بصفة كليّة. ويبدو أنّ غياب اهتمام مؤسسة التشريع بالمسائل السياسية كما يظهر في المدونات الفقهية السنّة كان محكومًا بعدّة ظروف، يمكن تحديدها من خلال قراءة في الحثثيات التاريخية ومحاولة الرّبط بين الأحداث الكبرى في الواقع السياسي ومواقف الفقهاء منها، وكذلك من خلال تتبّع طبيعة العلاقات، التي كان ينتجها ذلك الواقع السياسي أو يساهم في إنتاجها، بين السّاسة والفقهاء وبين الفقهاء أنفسهم، والملاحظ أنّ تلك العلاقات تتوزّع بين مفاهيم التّشدد والصّراع من جهة، والولاء من جهة أخرى.

II - ثنائية الصّراع والولاء:

1- الصّراع:

إنّ الظروف السياسيّة التي عاشها الكثير من الفقهاء دفعتم إلى عدم التّأليف في المسائل السياسيّة، ولعلّ للسلطة السياسيّة دورًا كبيرًا في إعراض الفقهاء عن الخوض في القضايا السياسيّة، فلم يكن لهم دور فاعل في الممارسة السياسيّة، حتّى أنّ مؤسسي المذاهب الفقهية أنفسهم لم يكونوا في الغالب ذوي علاقة

7- باستثناء الشيعة الذين كانوا يوردونها في صلب كتب علم الكلام وهي عندهم من أركان الدّين وأصوله.

8- إلى حدود القرن الخامس الهجري، مع مجيء أبي الحسن الماوردي وكتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدّينية" الذي يعتبر أول مؤلف في الفقه السني اختص بصفة كليّة في المسائل السياسيّة.

حسنة بالسلطة المركزية أو بولاية الأمصار التي اشتهروا فيها وعاشوا. بل إن من بينهم من كان في موقع المعارضة من السلطة القائمة⁽⁹⁾، وقد عبّر فقهاء كثر عن مواقفهم تلك من الساسة؛ إمّا بشكل علنيّ معروف لدى تابعيهم كما لدى المناوئين لهم، وإمّا بشكل ضمنيّ يمكن فهمه من سياق اجتنابهم للخوض في المسائل السياسية، وتحاشيهم الاختلاط بالساسة أو مساندتهم في حكمهم.

ومن أمثلة ذلك امتناع سعيد بن المسيب (ت 94هـ) عن أداء البيعة للوليد بن عبد الملك⁽¹⁰⁾، ولم يكن يرى أحقيته وغيره من خلفاء بني أمية بلقب الخليفة، «وقال مالك عن عبد الرحمن بن حرملة عن سعيد بن المسيب أنّه قال: الخلفاء أبو بكر والعمران، فقليل له: أبو بكر وعمر قد عرفناهما فمن عمر الآخر؟ قال: يوشك إن عشت أن تعرفه، يريد عمر بن عبد العزيز، وفي رواية أخرى عنه أنّه قال: هو أشج بني مروان». ⁽¹¹⁾ وكذلك ما يذكر من انسحاب عروة بن الزبير (ت 94هـ) الذي اختار ألاّ يتدخل في القضايا السياسية ونأى بنفسه عن السياسة في العهد الأموي ف «لم يدخل في شيء من الفتن»⁽¹²⁾.

ومن بين الفقهاء من تميّز موقفهم من الممارسة السياسية بالصراع والتقلّب، فقد رفض بعضهم تولي الولايات والأعمال، خاصة القضاء؛ من ذلك رفض أبي حنيفة النعمان تولّي قضاء بغداد في عهد الخليفة المنصور⁽¹³⁾، ورفض سفيان ابن سعيد الثوري (97 هـ - 161 هـ) تولّي قضاء البصرة للخليفة المنصور، وهروبه⁽¹⁴⁾، ورفض أحمد بن حنبل تولّي قضاء اليمن في عهد الخليفة الأمين، وامتناع محمد بن إدريس الشافعي عن تولّي ولاية قاضي القضاة في عهد الخليفة المأمون⁽¹⁵⁾، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تدل على عزوف الفقهاء عن تولّي مناصب سياسية، بل إن تهرّبهم من تولّي تلك المناصب مرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة الممارسة السياسية المتشدّدة التي ينتهجها الساسة ضد كل ما من شأنه أن ينازعهم على سلطانهم، وقد قدّمت العديد من المصادر التاريخية ردود أفعال الفقهاء تجاه أخبار توليتهم القضاء، وكانت في أحيان كثيرة تتسم بالرّفص والتّهرّب ولا تخلو من إبداء الانزعاج والرّفص⁽¹⁶⁾

9- السيّد (رضوان)، الفقه والفقهاء والدولة صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي، ص 130

10- البداية والنهاية، 9/ 181

11- البداية والنهاية، 9/ 217

12- البداية والنهاية، 9/ 119

13- "وذكر ابن جرير عن سليمان بن مجالد أنّ المنصور أراد أبا حنيفة النعمان بن ثابت على القضاء بها فأبى وامتنع فحلف المنصور أن يتولى له، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى له..." انظر: البغدادي، تاريخ بغداد 15/451

14- اشتد أبو جعفر المنصور في طلب سفيان الثوري، والثوري مصر على عدم تولي القضاء، حتى اضطر سفيان للخروج من الكوفة إلى مكة، فأرسل المنصور في إثره، فاضطر الثوري للخروج من مكة إلى البصرة، ولم يلبث فيها كثيراً حتى عرفه الناس وهموا به، فخرج منها إلى بلاد اليمن، وطالت غربته وتشرّده في البلاد أيام الخليفة المنصور، وهو ينتقل من مكان لآخر تارة بالعراق، وأخرى بالحجاز، وثالثة باليمن إلى أن توفي الخليفة المنصور واشتد في طلبه الخليفة المهدي من بعده لكن الثوري واصل هروبه من تولّي منصب القضاء إلى أن توفي. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 7/258

15- البغدادي، تاريخ، 13/ 237

16- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سُلَيْمَانَ الْبَاغَنْدِيِّ، قَالَ: كُنْتُ بِسَرٍّ مِنْ رَأْيٍ، وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَيُّوبَ الْمَخْرَمِيُّ يَقْرُبُ إِلَيَّ، فَخَرَجَ تَوْقِيعَ الْخَلِيفَةِ بِتَقْلِيدِهِ الْقَضَاءِ، فَانْحَدَرْتُ فِي الْحَالِ مِنْ سَرٍّ مِنْ رَأْيٍ إِلَى بَغْدَادٍ حَتَّى دَفَقْتُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَيُّوبَ بِأَبِهِ فَخَرَجَ إِلَيَّ، فَقُلْتُ لَهُ: الْبَشْرَى، فَقَالَ: بَشَرَكَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، وَمَا هِيَ؟ قَالَ: قُلْتُ: خَرَجَ تَوْقِيعَ السُّلْطَانِ بِتَقْلِيدِكَ الْقَضَاءِ لِأَحَدِ الْبَلَدَيْنِ، إمَّا سَرٍّ مِنْ رَأْيٍ، أَوْ بَغْدَادَ (...) قَالَ: فَأَطْبَقَ الْبَابَ، وَقَالَ: بَشَرَكَ اللَّهُ بِالْأَنْارِ. وَجَاءَ أَصْحَابُ السُّلْطَانِ إِلَيْهِ فَلَمْ يَظْهَرْ لَهُمْ، فَانْصَرَفُوا." البغدادي، تاريخ بغداد 11/279

وعلى الرغم من أنَّ السَّاسة كانوا يستجلبون ودَّ الفقهاء في مراحل عديدة من خلافتهم ويحاولون تقريبهم من دوائر الممارسة السياسيَّة، وتوظيفهم في إكساب سياسة الدَّولة طابع المشروع الدينيَّة، فإنَّهم قد ووجهوا بفرض بعض الفقهاء تلك الاستمالة نحو معاضدة السُّلطان، وأثر العديد منهم النَّأي بأنفسهم عن السَّياسة والامتناع عن الخوض في مسائلها، وتذكر المصادر التَّاريخية أنَّ أبا حنيفة، على سبيل المثال، لم يكن قريباً من السُّلطة المركزيَّة لا في أيَّام الأمويين (41-132 هـ) ولا في أيَّام العباسيين⁽¹⁷⁾، بل إنَّ بعض المصادر تمضي أبعد من ذلك فتضع أبا حنيفة بين كبار المعارضين للأمويِّين والعبَّاسيين على حد سواء⁽¹⁸⁾، فتذكر موافقه من الخروج على السُّلطان، وقد أفتى بذلك ضدَّ «الرجل الذي يرى السَّيف في أُمِّته»⁽¹⁹⁾، وقد أنتج ذلك علاقة متوتَّرة بين كلا الطَّرفين استمرَّت على فترات متباعدة زمنياً، وانتهت إلى صراع معلن، يقف كلُّ طرف فيه على نقيض الطَّرف الآخر.

وبلغ الأمر أشده في هذا الصراع حدّ المحنة، فقد امتدّ الجفاء بين الفقهاء والساسة ليتعلّق بمخالفة عقائد الدولة أو ما يمكن أن نصفه بالعقيدة الرّسميّة للدولة والتي تستند بالدرجة الأولى على ما يقرّره أصحاب السّلطة من اتّباع مذهب فقهي أو ديني وإسباغه بالطّابع الرّسمي ليكون في محل الواجب الاتّباع بالضرّورة، واعتبار ما خالف ذلك أو كان دونه مخالفاً للدولة والسّلطة الحاكمة، والاعتبار السائد في ذلك أنّ هذه الاختيارات العقائديّة أو المذهبيّة لا يقرّرها غير الساسة الذين هم أصحاب السّلطة المطلقة، ولا دخل في ذلك للفقهاء إلّا بالطّاعة والتّزكية، فقد مثّل حدث المحنة أوّل مناسبة صريحة لتدخّل خليفة المسلمين في أمر العقيدة تدخّلاً أساسياً عنيفاً، فأوّل مرّة يصدر أمر من أمير المؤمنين باعتراف فكرة معيّنة، واعتبارها مذهب الدولة الرّسمي الذي يعاقب مخالفوه⁽²⁰⁾، وقد استغلّ أصحاب السّلطة الأمر ليفرضوا سيطرتهم على الفقهاء أو ليؤكّدوا انفرادهم بتقرير الاختيارات الدّينية كما السّياسية، فأضحى الخليفة «فقيه الدولة الرّسمي»، وقد امتحن الساسة الفقهاء لأسباب شخصيّة وسياسيّة، منها ما كان معلناً وأسبابه معروفة تحمل معها معقوليّتها السّياسية، متمثّلة في التّهم المباشرة والصّريحة في مضمونها السّياسي، كالامتناع عن البيعة أو رفض الإفتاء بما يريد الحاكم. ومنها ما لم تعلن أسبابه بل إنّها بقيت مقنّعة بالدين، حتّى أنّ الأسباب الحقيقيّة لبعض تلك المحن ظلّت - كما عبّر الجابري عن ذلك - لغزاً إلى الآن، إذ أنّ جميع ما أورده الأقدمون وقاله المحدثون بشأنها لم يضيف إليها ما يزيل الغموض عن أسبابها ويضفي عليها ما يكفي من الموضوعيّة السّياسية، «فليس هناك من العلماء من تعرّض للاضطهاد والمحنة من طرف الحكّام من دون أن يكون لذلك سبب سياسي، وغالباً ما يكون ذلك السّبب فتوى أو موقفاً عملياً اتّخذته العالم (الفقيه) ضدّ الحاكم، في إطار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أو في إطار مجرد النقد الذي يعبّر عن رأي مخالف»⁽²¹⁾ وتبدو مسألة القول

17- وقد عاصر منهم الخائفتين السفاح (132-136 هـ) والمنصور (136-159 هـ)

18- السيد (رضوان)، الفقه والفقهاء والدولة... ص 130

19- البغدادی، تاریخ، 529 / 15

20- جدعان (فهمي)، المحنة بحث في جدلية الدّيني والسياسي في الإسلام، ص 60

21- الجابري (محمد عابد)، المتفقون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 66

بخلق القرآن في عهد الخليفة المأمون والمعتصم من بعده وامتحان الفقهاء فيما إذا كان القرآن كلام الله وليس مخلوقاً، مثلاً يتجلى في إطاره هذا الصراع الحاد بين الساسة والفقهاء. وقد ردّه الساسة إلى مبدئين أصيلين أو دعوتين مركزيّتين هما اللتان ظُنَّ أنّهما الأصل في الامتحان؛ الدّعى الأولى هي الدّفاع عن التّوحيد وردّ التّشبيه، والدّعى الثانية هي درء خطر الوقوع في شرك نظريّة «الكلمة» المسيحيّة، «والحقيقة أنّ هاتين الدّعتين لم تكونا إلّا مسوّغين كان القصد منهما تعزيز دعوى القول بخلق القرآن، لا تأسيس هذه الدّعى»⁽²²⁾

ولئن تنوّعت الأسباب والمسوّغات فلا يمكن إخراجها من مجال الصراع المبدئي حول الانفراد بالسلطة الذي كان الساسة يواجهون من خلاله الفقهاء على اعتبار أنّهم الطّرف الذي يمتلك سلطة معنويّة وتشريعيّة على الرّعيّة، وهم يمثّلون الطّرف القادر على إزعاج أصحاب السّلطة. فالاعتقاد الذي أراد الساسة تكريسه هو أنّ وظيفة «خلفاء الله في أرضه» إقامة دين الله ورعاية خلقه وإمضاء حكمه وسنّته، وتجعل من وظيفة «الاجتهاد في إقامة دين الله» بيان النّهج الذي ينبغي أن تأخذ الرّعيّة به لكي تتعرّف حدود دينها، وتعصم نفسها من الرّيب والضلال والوقوع في مغطّيات الأمور ومشتبهاتها.⁽²³⁾ وقد أدّى ذلك إلى انفراد الساسة بالقرار الجامع بين ما هو سياسي وما هو ديني، ولم يتمكن الفقهاء من التّدخل في إطار هذه «الحقيقة» إلّا بإعلان الولاء التّام حتّى وإن خالف ولاؤهم المبادئ العقديّة والفكريّة الخاصّة التي يؤمنون بها، وإلّا فإنّ مصيرهم يكون الإقصاء التّام من دائرتي العمل الدّيني والفعل السّياسي.

هكذا يبدو مفهوم الصراع متعلّقاً بمفهوم آخر ألا وهو مفهوم الولاء السّياسي/المذهبي الذي يتحدّد بدوره استجابة لمدى التّوافق حول المسائل الخلافية التي تطرحها الممارسة السّياسيّة في إطار الدولة في علاقتها بالجانب التّشريعي الدّيني، ممّا يجعل علاقة الساسة والفقهاء، علاقةً محكومة بمدى حاجة كل طرف منهما إلى الآخر من أجل تحقيق المصلحة.

2- الولاء:

يتحدّد مفهوم الولاء لا باعتباره مفهوماً سياسياً فحسب بل «مذهبيّاً» أيضاً، ذلك أنّ العلاقة بين الفقه والسّياسة كانت تعتمد على مقدار الولاء السّياسي الذي يعبر عنه الفقهاء تجاه الساسة من جهة، كما تعتمد على مقدار الولاء المذهبي أو الفقهي الذي يعبر عنه الفقهاء تجاه أئمّتهم وشيوخهم الذين حفظوا عنهم وحملوا عنهم مذاهبهم، لذلك فإنّ البحث في مفهوم الولاء، على اعتباره أحد أسباب عدم اهتمام الفقهاء ومن ورائهم مؤسسة التشريع بالقضايا السّياسيّة، يقتضي أمرين اثنين؛ أولهما النّظر في علاقة الولاء الفقهي/السّياسي، وثانيهما النّظر في علاقة الولاء الفقهي/الفقهي.

22- جدعان (فهمي)، المحنة... ص 235

23- جدعان (فهمي)، المحنة... ص 238

قسم الدراسات الدينية

الشأن في مسائل العبادات والمعاملات، فإن الأمر ههنا يختلف إلى درجة تنقلب معها الصورة بين التشريع والمشرع والمشرع له، من صورة يتصدرها دور الفقهاء في قيادة المجتمع والتأثير فيه اعتماداً على مضامين التشريع، إلى صورة يتصدرها الساسة ولا يبدو فيها الفقهاء أصحاب دور فاعل في السياسة، بل إن دورهم كان سلبياً يكفي بمعاوضة السلطان وتوظيف طاقة التشريع واستنباط الأحكام في خدمته؛ ولم يمكنهم ذلك الدور البسيط على هامش الممارسة السياسية من اكتساب القدرة على التأليف في القضايا السياسية وتقديم الأحكام المختصة بالسياسة والتي من شأنها تنظيم الممارسة السياسية في المجتمع على المثال ذاته الذي تنظم به الأحكام الفقهية مجالات العقيدة؛ وهكذا لم يرتق الفقهاء إلى مرتبة الفعل الصريح في السياسة لا من حيث استنباط الأحكام المختصة بتوجيه الساسة توجيهاً شرعياً، ولا من حيث القدرة على الانخراط في إنتاج الفعل السياسي أو التفاعل سياسياً مع مكونات المجال السياسي (الساسة على الخصوص) من موقع الفاعلية لا المفعولية، ولئن نتج عن ذلك تأثير واضح تمثلته ثنائية الولاء الفقهي/السياسي، فإن الأمر لا يقف عند ذلك، فقد كان الفقهاء محكومين بثنائية ولاء أخرى لم يتخلصوا منها، ولم ينتجوا أدوات التتصل من منجزها، بل إنهم حاولوا التمتع في ظلها والانتماء إليها والاحتماء بمشروعيتها الثقافية والتاريخية، ونقصد بها منظومة الولاء الفقهي/الفقهي.

ب - الولاء الفقهي _ الفقهي:

تبدو الثنائية (فقه/فقه) بعيدة عن التجاذب والصراع بين الفقهاء والساسة، فلا يكاد يكون للساسة في هذه الثنائية أي تدخل أو توجيه، فهي ثنائية نابعة من داخل المنظومة الفقهية السنية ذاتها، وعليها يتأسس المنهج الفقهي في التعامل مع القضايا واستنباط الأحكام الصالحة لها، بالعودة المباشرة إلى النماذج السابقة ومحاولة البناء عليها أو الانطلاق من نتائجها، والتقيّد بأهدافها العامة، والحرص على عدم نفيها أو التنكّر لها، وقد أنتج ذلك علاقة غير متكافئة بين القديم والحديث داخل مؤسسة التشريع، تميل أكثر فأكثر إلى احترام المنجز الفقهي وإعلانه إلى مرتبة المثال أو النموذج المحتذى، بناءً على مقدار هام من السلطة الرمزية التي يتمتع بها ما هو قديم تجاه ما هو حديث في الفقه عموماً.

فلم تكن مؤسسة التشريع في الإسلام قادرة على التخلّص من سلطة النموذج حتّى وإن كان ذلك النموذج من صميم المنظومة الفقهية ذاتها ولا يكتسب تعاليه من خارجها، فقد درج اللاحقون على السير على خطى المتقدمين ولم يُقدّموا على تجاوزهم حتّى صار التأليف في المسائل الفقهية لا يتعدى كتابة الحواشي على متون المؤلفات السابقة، وفي التّفكير في المسائل نفسها التي ألّف فيها الأقدمون، وبالتّوبيب ذاته، وإهمال ما أهملوا التأليف فيه مثل مسائل الحكم والسياسة، ولعل ذلك كان مرتبطاً بالنّظرة السائدة لأصحاب المذاهب من تابعيهم فقد كان عليهم واجب توقيرهم وتبجيل آرائهم ومناهجهم في تدارس المسائل الفقهية والكلامية وإيلائها أهمية بالغة حتّى ساد هذا التعامل وأصبح بمثابة المنهج العام الذي يفسّرون من خلاله ارتباطهم بشيوخهم وأسلافهم الحافظين عنهم العلم، وقد نُقل عن ابن حنبل قوله «إنما الناس بشيوخهم فإذا ذهب الشيوخ

تودع من العيش»⁽²⁹⁾، فلمّا كان اهتمام الفقهاء بالمسائل السياسيّة لا يكاد يُحسب بالنظر إلى باقي المسائل الأخرى التي طغت على اهتمامهم، ولم يكن ترتيب هذه المسائل مختلفاً فيما بينهم، ولا متفاوتاً من فقيه إلى آخر، فقد سار تابعوهم على ذلك، واحترمو ما درج عليه شيوخهم في التعامل مع المسائل السياسيّة في مدوناتهم.

ولقد ظلت هذه العادة جارية ومتّبعة، الأمر الذي يُلقي ظلالاً توحى بأنّ المسائل السياسيّة إنّما هي أمور دينيّة، يكون الفصل فيها للوحي لا للبشر، لذلك كانت مسائل السياسة جزءاً من منهج التّنال الفقهي الذي درج عليه فقهاء السّنة ضمن العديد من المسائل الأخرى التي تهّم العبادات والمعاملات اقتداءً بالسّائد وولاءً للمذهب الذي يتحرّكون في إطاره، ولم يستطع فقهاء أهل السّنة إحداث تغييرات جذريّة في الإطار (المعرفي والمنهجي) الفقهي الذي تشكّل طوال القرون الأولى للإسلام.

وهكذا فإن التّأليف الفقهي السّني في السياسة كان محكوماً بموانع ذاتيّة إلى جانب الموانع الأخرى الخارجيّة التي يتدخّل فيها السّاسة والواقع السياسي العام، فالامتناع عن الخوض في مسائل السياسة كان بمثابة امتثال من الفقهاء السّنة لسلطة أسلافهم الذين لم يجد منهم الواقع السياسي أهميّة ترقى به إلى أن يكون في مقدّم اهتماماتهم عند استنباط الأحكام من النّصوص، إضافة إلى أنّ هؤلاء الفقهاء من أصحاب المذاهب وعلى رأسهم الفقهاء الأربعة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) لم يكن اهتمامهم بالسياسة من باب المتاح أو اليسير خاصة أنّهم كانوا يتعاملون مع تجربة سياسيّة في الحكم سابقة عن كل محاولات التّنظير، وكانوا هم يضطلعون بمتابعة نشأة الظاهرة السياسيّة الإسلاميّة، واقتصر دورهم على محاولة تبريرها بالعودة إلى النّص الديني أولاً ثم بالعودة إلى التّجربة الأولى للحكم بعد وفاة الرّسول، عند تولية أبي بكر الصّدّيق الخلافة ثانياً، وقد أنتج الفقهاء المتقدّمون النّموذج الفقهي السّني الذي سارت وفقه مؤسّسة التّشريع، فأسسوا المذاهب الفقهيّة، وانفقوا في بعض المسائل كما اختلفوا في بعضها الآخر، وتمايزوا عن بعضهم بعضاً، ونشأ عن ذلك المدارس الفقهيّة، التي أكسبت تابعيها حجة الاختلاف عن الآخرين وأضحى الانتماء للمذهب حجة في ذاته عند الخوض في عديد المسائل الفقهيّة الخلافيّة، ومن ضمنها المسائل السياسيّة، حيث يلزم التّابع منهج السّابق، ويلتزم التّزاماً وافيّاً بسلطة المذهب (حتى أنّ ذلك الالتزام يكون مبالغاً فيه أحياناً خوفاً من شبهة الحياد عن المذهب أو من شبهة الاعتزال وغير ذلك..).

ولمّا كان اهتمام السابقين من أصحاب المذاهب الفقهيّة السّنيّة مقصّراً في مسائل السياسة، من حيث الكم، والتّبويب، والاهتمام... كان ذلك شأن اللاحقين ذاته، فلم يجرؤوا على التّأليف في السياسة من الوجهة الفقهيّة على اعتبارها مجموعة من القضايا المستوجبة لأحكام تستنبط من النّصوص، شأنها شأن أحكام العبادات والمعاملات، ولم يفرّدوا التّأليف فيها وتوضيح أحكامها إلى حدود القرن الخامس الهجري، لأن التّجربة

سائرة في الواقع سيرها الطبيعي من دون خضوع مباشر لأحكام فقهية، بل إن التجربة السياسية قد أقصت كل هوامش الاستنباط من النصوص الدينية، ولم تظهر في الواقع السياسي حاجة ملحة للإلباس بالممارسة السياسية لبوسها الفقهي، وتبع ذلك إظهار عدم حاجة أصحاب السياسة إلى أصحاب الفقه باعتبارهم سلطة دينية متفوقة على السلطة الدنيوية، وفي مقابل ذلك بدت حاجتهم إليهم باعتبارهم سلطة دينية تابعة للسلطة السياسية لا متفوقة عليها، ومن هنا بدت حاجة الساسة ملحة من أجل تحقيق غايات السياسة في المقام الأول لا غايات الدين.

وهكذا ساهم ولاء الفقهاء إلى المذاهب الفقهية السنية وتقيدهم بمنجزها، في دعم منهج التوظيف السياسي للفقه السني، وإضعاف البعد العملي المتضمن في الأحكام الفقهية، وتعطيل آليات الاستنباط الفقهي نظراً لتعارضها في كثير من الأحيان مع الواقع السياسي المباشر الذي كان الفقهاء يحتكون به في معاملاتهم المفترضة مع السلطة السياسية، أو في انخراطهم في تأييدها من خلال تولي منصب القضاء مثلاً، وكان ذلك من بين الأسباب التي جعلت الفقهاء يتحاشون الخوض في المسائل السياسية والتصنيف فيها، فحياد الكثير منهم عن المشاركة في الممارسة السياسية كان بسبب الظروف التي أحاطت بهم وجعلتهم يركزون جهودهم في بحث الأحكام الشرعية ذات الطابع الفردي والعائلي مثل الصلاة والوضوء والصوم والحج والنكاح والطلاق، أو قضايا ذات بعد أخلاقي كالزهد والدعاء والإيمان وغاب لديهم - ولو نسبياً - الاهتمام بالأمور المتعلقة بالحاكم والسياسة والدولة، فقد أضحي تناول القضايا السياسية جزءاً لا ينفصل عن طبيعة علاقة أولئك الفقهاء بالممارسة السياسية في عصرهم، نظراً لاعتبار السياسة من المسائل ذات العلاقة بالمجال العملي في المجتمع الإسلامي، فلا يمكن الحديث عن قضايا السياسة أو التصنيف فيها دون الحديث عن الواقع السياسي الذي يكتنفها، ولما كانت علاقة الفقهاء بذلك الواقع غير مستقرة ولا واضحة، فإن ذلك قد انعكس بدوره على طبيعة التصنيف الفقهي، وتوجّه اهتمام الفقهاء نحو سياقات وأنساق موهلة في الاختصاص بالمذاهب الفقهية ولا تتواجه بالضرورة مع الممارسة السياسية القائمة، وقد أدى ذلك إلى تركيزهم على الأبعاد النظرية الخلافية والاستغراق فيها مما جعل الكثير من المصنّفات الفقهية ذات طابع نظري وبعيدة عن الحياة العملية وبالتالي فإنها كانت بعيدة عن قضايا السياسة لاعتبارها من أهم المسائل العملية في المجتمع.

وهكذا كان امتناع بعض الفقهاء عن تولي بعض المناصب السياسية وعدم تقربهم من الخلفاء وعدم الخوض في تأليف الكتب السياسية المختصة في الأحكام السلطانية، بمثابة الموقف المعلن من السياسة والسياسيين، ونتج عنه في النهاية ابتعادهم عن ممارسة السلطة السياسية، وتحرّجهم من الخوض في مسائلها بشكل صريح. إلا أن ذلك كله لم يكن يعني بالضرورة اتّخاذهم موقفاً دينياً أو فقهياً معارضاً للخلافة، بل إن معظم تلك المواقف كانت شخصية لا تمثل مدرسة أو مذهباً فقهياً، ولا أدل على ذلك من أن أصحاب المذهب الواحد كانت علاقتهم بالسلطان تتمايز وتختلف باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية، فكان

منهم من يعارض السلطان وكان منهم من هو تابع له، وفي كلا الحالين فإن ذلك لم ينتج عنه تصنيف فقهي مختص بالقضايا السياسية إلى حدود القرن الخامس الهجري.

لقد تمكنت السلطة السياسية حينئذ من تحييد مؤسسة التشريع عن التدخل في مجالات السياسة سواء بالفعل (الممارسة العملية) أو بالتّظهير (التّصنيف فيها)، وقد تمّ لها ذلك بشكلين اثنين؛ أمّا الأول فكان يستند إلى فعل التّشدّد مع الفقهاء وإخراجهم من دائرة الاهتمام بالسياسة خاصّة في المراحل التاريخية الأولى لبداية تكوّن المفاهيم السياسية الكبرى لدى المسلمين والتي كانت على جانب كبير من الاختلاف والتّداخل بحيث كان يمكن للفقهاء المساهمة في بلورة أهم المفاهيم المتحكّمة بالسياسة على غرار مفهوم الإمامة أو الخلافة منذ البداية أي غداة العهد النبوي. وأمّا الشّكل الثّاني لتحديد مؤسسة التشريع عن الفعل في القضايا السياسية فكان عن طريق محاولات السلطة السياسية استيعاب الفقهاء، وجعلهم مجرد تابعين لها لا يفعلون فيها بقدر ما تفعل هي فيهم ولا يقدرّون على توجيهها بقدر ما توظّفهم هي في خدمة أغراضها، وتوفير المشروعية الدينيّة لقراراتها السياسية.

خاتمة:

هكذا كانت الاختلافات عميقة في مستويات التّعامل بين كلا الطّرفين الفقهي والسياسي، على مدى قرون من الزّمن تطوّرت فيها المؤسسة السياسية واكتسبت العديد من السّمات العمليّة التي جرت مع تقدم التّاريخ مجرى العادات السياسيّة اللا مفكر فيها بالضرورة، بمعزل عمّا يمكن أن تضطلع به مؤسسة التشريع، وذلك نظرًا إلى كون تلك العادات في الحكم والممارسة السياسيّة كانت تنتسب إلى العديد من الثقافات والفلسفات والنّماذج النّظريّة والعملية في الحكم، الوافدة على الثقافة الإسلاميّة أو التي اقترب المسلمون أنفسهم منها عن طريق انفتاح الثقافة الإسلاميّة على الثقافات المجاورة لها وغيرها، لذلك لم تكن حاجة المؤسسة السياسية إلى تدخّل الفقهاء من أجل تنظيمها وتحديد نطاقات تحرّكها، حاجة أكيدة أو ملحة بالنّظر إلى ثراء التّجارب السياسيّة الأخرى التي أمكن للسّاسة المسلمين تطبيقها في دولة الخلافة الإسلاميّة.

لذلك كان البحث في علاقة مؤسسة التشريع بالسياسة يستند إلى السّمات الغالبة على تصرّف الدّولة تجاه الفقهاء، دون إغفال المؤثّرات العديدة التي ساهمت في بلورة مواقف الفقهاء من السياسة والتي تراوحت بين الرّفّض تارة والتّماهي تارة أخرى، كما ساهمت في بلورة مواقف السّاسة من الفقهاء، ما وصل في بعض الأحيان إلى التّشدّد معهم، وأثر في طبيعة تعاملهم مع الحكم، ونتج عنه تنوّع ردود أفعال مؤسسة التشريع في علاقة بمؤسّسات السياسة.

● **بالغة العربية:**

- السيد (رضوان)، مقال الفقه والفقهاء والدولة صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي، مجلة الاجتهاد العدد الثالث ربيع 1989
- ابن أبي يعلى (أبو الحسين)، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت-لبنان، دار المعرفة، [د.ت]، جزءان.
- ابن كثير (أبو الفداء)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط. 1، سنة 1988 م. 15 (مج).
- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم)، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، القاهرة-مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، [د.ت].
- البغدادي (أبو بكر أحمد)، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت_لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط. 1. سنة 2002م، 16(مج).
- الجابري (محمد عابد) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط. 2، يناير 2000
- جدعان (فهمي)، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، سنة 2000
- الذهبي (شمس الدين)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط. 3، سنة 1985م. 25 (مج).
- الشيرازي (أبو إسحاق)، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس، بيروت - لبنان، دار الرائد العربي، ط. 1، سنة 1970م.

● **بالغة الأجنبية:**

- GARDET Louis, *L'islam. Religion et communauté*, 2ème éd., Paris, Desclée de Brouwer, 2002 (1ère éd., 1967).
- GRANDIN Nicole, GABORIEAU Marc, éd., *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éditions Arguments, 1997.
- HARDY Peter, «The Authority of Muslim Kings in Mediaeval India», in Marc GABORIEAU, éd., *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986, pp. 37-55 (coll. «Purushārtha» no 9).
- J.-M.R. Tillard. *L'obéissance religieuse, mystère de communum*, dans *N.R.Th.*, 87 (1965). 377-394.
- Marc GABORIEAU, Malika ZEGHAL. *Autorités Religieuses En Islam*. *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 2004, 125, (janvier-mars 2004) 5-21.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com